



Journal de la société des américanistes

97-2 | 2011
tome 97, n° 2

« Épouser une femme indienne, c'est comme épouser une communauté entière... ». Nouvelles perspectives féminines dans une ville du Haut Rio Negro

Cristiane Lasmar



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/11892>

DOI : 10.4000/jsa.11892

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 20 décembre 2011

Pagination : 75-97

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Cristiane Lasmar, « « Épouser une femme indienne, c'est comme épouser une communauté entière... ». Nouvelles perspectives féminines dans une ville du Haut Rio Negro », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 97-2 | 2011, mis en ligne le 10 décembre 2014, consulté le 19 avril 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/jsa/11892> ; DOI : 10.4000/jsa.11892

**« ÉPOUSER UNE FEMME INDIENNE,
C'EST COMME ÉPOUSER UNE COMMUNAUTÉ ENTIÈRE... ».
NOUVELLES PERSPECTIVES FÉMININES
DANS UNE VILLE DU HAUT RIO NEGRO**

Cristiane LASMAR *

Dans les communautés indigènes patrilinéaires et virilcales du rio Uaupés (affluent du rio Negro, Nord-Ouest amazonien), l'ambiguïté de la position des femmes est un trait constitutif de leur expérience sociale, tandis que l'expérience sociale masculine est centrée sur la notion d'« appartenance ». Dans cet article, nous examinons les changements, survenus dans la vie des femmes du rio Uaupés, liés à leur déplacement vers la ville de São Gabriel da Cachoeira, principal centre urbain de la région. En axant notre étude plus particulièrement sur le cas des femmes qui ont épousé des hommes blancs de la ville, nous aborderons la relation entre le statut élevé que ces femmes acquièrent en tant que propriétaires et donneuses de biens industrialisés, les transformations dans la politique de genre et l'émergence de nouvelles subjectivités féminines dans la ville. [Mots-clés : Nord-Ouest de l'Amazonie, groupes indigènes, genre, relations avec les Blancs, urbanisation.]

To marry an indigenous woman is like marrying a whole community : new feminine perspectives in a town of Upper Rio Negro. Among the patrilineal and virilocal indigenous communities of the Uaupés river, the « displaced » position of women is an essential constituent of female social experience, while male experience is centred on the notion of « belonging ». This article aims to describe and analyze changes in the position of women when they move to the city of São Gabriel da Cachoeira, the main urban center in the region. By focusing especially on those women who marry Whites in an urban context, we discuss the relationship between the high status they acquire as owners and donors of goods, the transformations in the policy of gender, and the emergence of new female subjectivities in the city. [Key words: North-West Amazon, Uaupés River, gender, relations between Indians and Whites, urbanization.]

* Núcleo Transformações Indígenas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Université Fédérale de Rio de Janeiro, Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, 20940-040 Rio de Janeiro, Brésil [cristianelasmar@gmail.com].

Journal de la Société des Américanistes, 2011, 97-2, pp. 75-97. © Société des Américanistes.

Casas com uma mulher indígena é como casas com uma comunidade inteira: novas perspectivas femininas em uma cidade do alto rio Negro. Nas comunidades indígenas virilicais e patrilineares do rio Uaupés (afluente do Rio Negro, Noroeste Amazônico), a posição ambígua é um traço constitutivo da experiência social feminina. A experiência masculina, por sua vez, é centrada na noção de « pertencimento ». O objetivo deste artigo é descrever e analisar as mudanças ocorridas na posição das mulheres quando elas se mudam para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, principal pólo urbano da região. Focalizando sobretudo o caso daquelas mulheres que se casam com brancos no contexto urbano, abordaremos as relações entre o alto status que adquirem como donas e doadoras de mercadorias, as transformações na política de gênero, e a emergência de novas subjetividades femininas na cidade. [Palavras-chave: Noroeste amazônico, grupos indígenas do rio Uaupés, gênero, relações entre índios e brancos, urbanização.]

Dans les communautés indigènes patrilineaires et virilicales du rio Uaupés (affluent du rio Negro, Nord-Ouest amazonien), l'ambiguïté de la position des femmes est un trait constitutif de leur expérience sociale, tandis que celle des hommes se caractérise par la notion d'« appartenance ». Dans cet article, nous allons examiner les changements survenus dans la vie des femmes du rio Uaupés après qu'elles se sont rendues dans la ville de São Gabriel da Cachoeira, principal centre urbain de la région. Nous nous concentrerons surtout sur le cas de celles qui se sont mariées en ville avec des hommes blancs. En tant que propriétaires de marchandises, celles-ci remplissent un rôle important dans le processus d'établissement des parents nouvellement arrivés en ville. Mon hypothèse est qu'en créant autour d'elles une nouvelle situation qui peut être caractérisée comme étant cognatique et uxori locale, elles parviennent à transformer leur position sociale.

Nous commencerons par décrire la socio-cosmologie des groupes du rio Uaupés, dans ses rapports avec les thèmes du genre et des marchandises. Ensuite, nous analyserons les données relatives à la ville de São Gabriel.

RELATIONS DE GENRE DANS LE RIO UAUPÉS

Dans les groupes du rio Uaupés, la différence de genre possède un rendement socio-cosmologique particulièrement important alors que, dans d'autres régions ethnographiques des Basses Terres de l'Amérique du Sud, elle semble être englobée dans d'autres catégories plus centrales (Descola 2001 ; Fisher 2001). On peut noter, tant dans les récits des voyageurs que dans les descriptions ethnographiques modernes (Goldman 1963, 2004 ; S. Hugh-Jones 1979 ; C. Hugh-Jones 1979 ; Jackson 1983 ; Chernela 1993), sa grande pertinence dans les principes qui organisent la vie sociale et le cosmos. Dans un livre posthume sur la pensée cubeo, Goldman (2004, p. 391) met en évidence l'association entre genre et formes

distinctes de pouvoir et d'agentivité, et affirme que « *each gender differs from the other by its rootness in a different sphere* »¹.

Le rendement de la distinction des genres dans le Uaupés tient une place centrale dans l'organisation sociale et dans quelques thèmes mythologiques. Avant d'entrer dans le vif du sujet, décrivons brièvement les unités sociales du Uaupés et leur manière d'entrer en relation. Ces unités ont été constituées à partir d'un système de descendance patrilinéaire dont l'origine remonte au temps de la création de l'humanité, plus précisément pendant le voyage vers l'amont d'un serpent géant, communément appelé la « pirogue de la fermentation ». Le serpent-pirogue contient en lui la pré-humanité ; cette dernière, tout au long du parcours, passe par une série de transformations et acquiert, finalement, la forme humaine que l'on connaît. Venu de l'est, du Lac de lait (Ôpekô-Ditara)², le serpent ancestral remonte le rio Negro, le Uaupés et, lorsqu'il atteint les sources, il inverse son orientation. En vomissant ou en sectionnant son corps, il crée les ancêtres des unités parfois appelées dans la littérature « groupes exogames » (C. Hugh-Jones 1979 ; S. Hugh-Jones 1979), « groupes linguistiques » (Jackson 1983) ou, encore, dans le langage courant de la politique indigéniste, « groupes ethniques ».

Une fois tous les groupes créés et leurs territoires primordiaux déterminés, chaque ancêtre reçoit son patrimoine du démiurge. Ce patrimoine est constitué d'une langue, d'objets rituels, du droit de fabriquer certains items de la culture matérielle spécialisée et d'un complexe de biens symboliques comprenant les noms, les mythes, les prières chamaniques et les chants. Autrement dit, durant cet épisode, il s'est produit une transformation graduelle, allant d'un état de pré-humanité à celui d'humanité, avec des êtres humains ayant une identité sociale marquée par l'appartenance à un groupe exogame³. Les divers groupes exogames du Uaupés ont un système d'échanges matrimoniaux et de biens matériels auquel participent également des groupes arawak. À l'intérieur de chaque groupe exogame, il existe une division en segments claniques, appelés « sibs » dans la littérature. Les relations entre les sibs sont fondées sur la hiérarchie instituée à partir de l'ordre de sortie de leurs ancêtres respectifs de l'intérieur du corps du serpent. Les sibs de la tête ont été les premiers à surgir et ceux de la queue, les derniers.

Les relations entre les groupes exogames, partenaires dans l'échange matrimonial, sont éminemment égalitaires et fondées sur un modèle de sociabilité qui a pour principe la réciprocité entre entités qualitativement différentes. Les relations entre sibs ne se rapportent pas à des différences qualitatives, mais bien quantitatives en termes de participation à ou de proximité de la source ancestrale du pouvoir. Ce qui différencie les sibs de la tête de ceux de la queue est le degré d'identification au tout. La tête décide, organise et parle pour le corps (Chernela 1993, pp. 126-127). En d'autres termes, les groupes exogames entretiennent des relations horizontales, alors que les segments claniques vont de pair avec des

relations verticales. Cela conduit à des implications importantes dans les rapports de genre, comme nous le verrons par la suite.

La composition des groupes locaux provient de la combinaison de deux principes de base : exogamie matrimoniale et résidence virilocale. Les communautés sont idéalement formées par un groupe d'hommes agnatiquement liés – c'est-à-dire membres du même sib (clan) –, leurs sœurs célibataires, leurs épouses (étrangères) et leurs enfants. Le groupe agnatique qui est à la base de la communauté locale occupe une place spécifique dans la hiérarchie des sibs ; ses membres se marient, idéalement, avec des femmes qui appartiennent à un sib d'un autre groupe exogamique, situé au même niveau hiérarchique (Chernela 1983). Ainsi, le destin des femmes est de quitter le groupe auquel elles appartiennent par la naissance pour devenir, une fois mariées, étrangères dans la communauté où elles vivent ⁴.

Les hommes, de leur côté, appartiennent toute leur vie à leur communauté d'origine, à laquelle ils sont fortement associés. Ils détiennent des prérogatives qui les rendent capables de recréer rituellement l'ordre mythique, ainsi que de détenir le patrimoine ésotérique du sib, comme la mythologie de l'origine et les prières chamaniques. Ils possèdent aussi des droits exclusifs d'accès aux objets cérémoniels, ce qui leur permet de contrôler collectivement le processus de reproduction symbolique du groupe agnatique à chaque génération. Ces objets sont utilisés lors des cérémonies où se célèbre la connexion avec les ancêtres.

Les privilèges masculins s'ancrent dans l'idée qu'il existe une plus grande proximité entre les hommes et le monde des ancêtres, source de vie et de régénération spirituelle (Hugh-Jones 1977, p. 214). C'est au cours des rituels d'initiation masculine que les liens avec le plan mythico-sacré s'affirment et sont actualisés ⁵. Durant ces rituels, les hommes jouent des flûtes sacrées que les femmes n'ont pas le droit de voir et portent des parures de plumes qu'elles n'ont pas le droit de toucher.

Dans un autre travail, j'ai suggéré que l'un des sens du rituel des flûtes est de marquer l'idée d'extériorité des femmes qui résident dans la communauté : dans le cas des épouses, en réaffirmant leur altérité et l'altérité du groupe auquel elles appartiennent ; dans le cas des sœurs, en réaffirmant l'altérité du groupe auquel elles s'uniront à l'occasion du mariage (Lasmar 2002 ; 2005). Cela explique pourquoi, à certains moments cruciaux du rituel, elles doivent rester éloignées, voire être invisibles, de ceux qui se trouvent au centre de la scène liturgique. En réalité, les femmes s'impliquent directement dans le rituel dès la phase des préparatifs, mais l'alternance entre des moments d'absence et de présence féminine est la condition et le principe structurant de la cérémonie. Dans un registre sociologique, on peut donc dire qu'en insistant sur l'extériorité féminine, le groupe réaffirme son identité face aux groupes affins. Ce point est, à mon sens, fondamental, dans la mesure où il éclaire la dialectique de l'identification et de la différenciation qui parcourt toute l'activité rituelle dans le rio Uaupés et trouve sa consécration dans l'opposition hommes/femmes.

Il est toutefois possible de suivre une autre voie analytique, si l'on déplace notre centre d'intérêt du contexte des relations entre les groupes vers le symbolisme androgyne qui imprègne la liturgie (Hugh-Jones 2001) et qui accentue l'idée de complémentarité entre les sexes. Dans ce deuxième registre, les rituels semblent mettre en relation les deux aspects de la continuité sociale du Uaupés dont a parlé C. Hugh-Jones (1979). On trouve, d'un côté, les processus reliés à la créativité masculine – directe, linéaire, spirituelle –, de l'autre, ceux reliés à la créativité féminine – indirecte, cyclique, matérielle. L'oscillation entre moments de présence et d'absence des femmes durant le rituel des flûtes peut être comprise comme une référence à la physiologie féminine et au mode spécifique de contribution des femmes à la reproduction des communautés où elles vivent. Ce point sera approfondi par la suite.

Revenons à la question des prérogatives des hommes. Ce que j'appelle une plus grande « agentivité spirituelle » masculine, et que Goldman (2004, p. 385) définit en terme de « précédence » ou de « priorité », se déroule sur le terrain des relations cosmopolitiques. Les hommes sont les légitimes représentants de la communauté, aussi bien en ce qui concerne les relations politico-rituelles internes et verticales, que dans les relations horizontales avec les autres groupes indiens et avec les Blancs. Dans les deux contextes, les femmes occupent une position ambiguë, décentrée. Leur rayon d'action immédiat coïncide avec les domaines les plus informels de la vie quotidienne, où se joue le processus de production et reproduction des corps humains. La gestation et le soin des enfants, la production et la préparation des aliments, sont des activités conçues comme étant essentiellement féminines.

L'association des hommes et des femmes à des sphères « agentives » distinctes devient immédiatement visible lorsque nous comparons, par exemple, les rituels d'initiation des deux sexes. Si les rituels d'initiation masculine insistent sur la connexion verticale avec le monde des ancêtres et, par conséquent, sur les différences entre les groupes, les rituels d'initiation féminine, à l'occasion de la première menstruation, abordent l'association intime entre le travail productif quotidien et la condition maternelle. Durant la période de réclusion à laquelle la jeune fille est soumise au moment de son initiation, de grands soins sont apportés afin de préserver sa santé et pour qu'elle incorpore une perspective qui lui permette de se concevoir avant tout comme mère d'enfants et de plantations, rôle qui sera joué à l'extérieur du groupe.

Au-delà du domaine rituel, le lien étroit entre l'identité féminine et certaines capacités productives et reproductives spécifiques est mis en évidence dans la mythologie où la menstruation, en tant que puissance créative, apparaît comme l'équivalent féminin des instruments sacrés, à savoir les flûtes pendant l'initiation masculine (S. Hugh Jones 1979 ; 2009, p. 11). Dans le mythe du vol de ces flûtes, les femmes s'approprient ces instruments et les utilisent rituellement. Tant que les femmes sont en possession des flûtes, les hommes deviennent comme des femmes.

Ils ont des menstruations et cultivent le manioc, jusqu'à ce que l'ordre des choses soit nouvellement rétabli par une autre série d'événements (S. Hugh-Jones 1979, p. 127) que nous aurons l'opportunité d'analyser plus loin.

La présence des femmes étrangères est cruciale pour le processus de production des personnes et de reproduction de la communauté, et le maintien d'un état d'harmonie dépend dans une large mesure de la posture qu'elles assument. On peut dire que la possibilité d'atteindre l'objectif d'une bonne cohabitation communautaire (Overing 1991) est, dans la pratique, fonction de l'action positive et coopérative des femmes mariées, bien que l'image d'épouse étrangère soit considérée comme un élément potentiellement antisocial (Chernela 1983).

Dans son analyse de la disposition architectonique de la maloca barasana, C. Hugh-Jones (1979) montrait déjà qu'aux femmes (célibataires ou mariées) était alloué l'espace le plus périphérique de la maison, et aux hommes, représentants du sib, l'espace du centre. Cette structuration peut être vue comme une formulation condensée de la différence entre la position des hommes et celle des femmes dans l'espace de la communauté. Il faut ici insister sur deux points. Le premier est que, dans le Uaupés, même les femmes du sib sont, dans un certain sens, conçues comme Autres. Le second est que les épouses et les sœurs ne sont pas Autres de la même manière.

Observons d'abord le statut des femmes mariées. Avant tout, notons qu'il est impossible d'obliger une femme à rester mariée si elle ne le souhaite pas. Rien ne serait plus éloigné de la réalité que d'imaginer les femmes comme de simples objets d'échange au service d'une stratégie politique des hommes. Toutefois, cela fait sens de supposer que l'état marital serait plus attractif pour les hommes que pour les femmes. En effet, pour elles, en plus d'impliquer une augmentation considérable de la charge de travail ainsi qu'une responsabilité permanente et quotidienne de nourrir le mari et les enfants, le mariage produit chez les femmes un inconfort affectif dû au fait de devoir se séparer de ses parents.

Une sensation généralisée de déracinement est exprimée lors des conversations quotidiennes et dans certains chants rituels féminins, dont les textes improvisés font régulièrement référence au fait que les femmes ne sont pas au bon endroit. Ces chants font partie intégrante de la structure liturgique des cérémonies de don qui célèbrent la rencontre festive de deux communautés. Au moyen de ces chants, produits de manière libre et de composition personnelle, les femmes ont l'habitude d'exprimer leur perspective décentrée (Chernela 2003).

[...] Nous souffrons. Nous sommes nées pour rester auprès de nos parents. Nous sommes nées pour souffrir ainsi. Ma petite sœur, comme nous souffrons ! Seules les femmes Tariana passent par une telle tristesse. Attachées aux lieux, pleines de souffrances. (Chernela 1993, pp. 77-78) ⁶

Comme je suis femme, je vis perdue par ici, je vis perdue par ici. Si j'étais un homme, je vivrais sur les terres de mon père, transformée en pilier je serai. (Piedade 1997, p. 86)

Par ailleurs, une caractéristique marquante de la micro-politique des sexes dans le Uaupés est justement l'autonomie substantielle dont jouissent les femmes mariées. La relation entre époux est à caractère égalitaire et coopératif. Elle reproduit les relations horizontales entre les groupes partenaires de l'échange matrimonial. De plus, le fort degré de spécialisation et d'investissement qui entoure les activités exécutées exclusivement par les femmes, tout comme l'importance des produits du jardin dans le quotidien de la famille nucléaire et de la communauté, permettent aux épouses d'utiliser leur capacité de travail pour affirmer leur position face à leur mari et à ses agnats.

Observons maintenant la position des femmes célibataires. Si la position des épouses est ambiguë par le fait d'appartenir à des groupes affins, que dire des sœurs ? Car, comme cela a été dit avant, si leur position est aussi ambiguë, ce n'est ni de la même manière, ni pour les mêmes raisons. Qu'est-ce qui diffère entre la position des femmes célibataires et celles des femmes mariées ?

Dans le rio Uaupés, la dynamique de la relation entre les groupes se développe selon deux processus distincts (Hugh-Jones 1993). Le premier différencie les groupes agnatiques entre eux par la connexion verticale de chacun avec ses ancêtres respectifs. Il s'actualise par la transmission patrilinéaire de noms cérémoniels (provenant de la deuxième génération ascendante) et par la réaffirmation rituelle périodique des liens avec le monde ancestral. À travers la possession d'un nom/âme provenant de la généalogie du sib, l'appartenance d'un individu à un groupe devient effective. Les femmes mariées possèdent des noms provenant d'autres groupes exogamiques, partageant d'autres essences spirituelles. De cette façon, elles seront toujours affines. Les sœurs, en revanche, seront toujours, catégoriquement, consanguines. L'identité spirituelle avec les agnats est préservée tout au long de la vie et jamais elles ne cessent d'appartenir au groupe dans lequel elles sont nées et au moyen duquel elles peuvent tracer leur connexion spirituelle avec le monde mythique.

Le second processus a à voir avec les aspects quotidiens de la vie communautaire, c'est-à-dire avec sa dimension cognatique. Du fait de la corésidence, de la cohabitation journalière et du partage des aliments, les épouses étrangères sont attirées au-dedans. En termes de rituel, ce processus est exprimé dans les cérémonies de don qui ont déjà été mentionnées ici et qui célèbrent les relations entre deux groupes alliés (Hugh-Jones 1993). Dans ce registre, où ce qui est en jeu est un mouvement d'identification d'entités auparavant conçues comme différentes, le destin de l'épouse est de s'apparenter. La sœur, de son côté, parcourt une trajectoire inverse. Plus ou moins tard, elle quitte sa communauté pour habiter avec un groupe étranger, avec lequel elle va vivre et pour lequel elle aura des enfants. Le destin de la sœur est de se dés-apparenter.

On peut dire qu'il y a deux défis dans la vie communautaire du Uaupés : d'un côté, l'assimilation productive de l'extérieur, avec comme visée la production et la reproduction de la communauté ; de l'autre, la réactualisation périodique du lien

entre les membres du sib et la source de pouvoir ancestral, de manière à ce que l'éloignement différentiel entre les groupes affins puisse être réitéré en permanence. La tension de la relation entre intérieur et extérieur – ou entre identité et différence – retombe toujours sur les femmes, qu'elles soient sœurs ou épouses. Cependant, alors que la vie quotidienne se charge d'effacer d'une certaine manière la différence entre mari et femme, pour que la communauté existe et que le processus de parenté suive son cours, il est nécessaire que la sœur s'en aille. L'épouse est une partie de l'Autre que la communauté incorpore ; la sœur est une partie de soi dont le sib doit se séparer.

Tout ce que je viens d'exposer me permet de suggérer que les relations entre germains de sexes opposés confèrent au système de genre du Uaupés une inflexion asymétrique ⁷. Tout se passe comme si les femmes possédaient un statut secondaire en tant que membres du sib. Cela est à rapprocher du fait que les relations du sib avec le monde ancestral s'actualisent dans le cadre de la socialité conçue comme unisexuelle/masculine, à laquelle les femmes participent seulement de manière tangentielle et ambiguë (Shapiro 1987). En analysant les dynamiques de prestige dans une communauté du rio Uaupés, j'ai constaté que les individus appartenant aux sibs de statuts inférieurs se montraient plus perméables à des modèles alternatifs d'obtention de prestige qui entrent en conflit avec le système traditionnel de descendance et de hiérarchie (Lasmar 2005, chap. 1 et conclusion). Dans ce même esprit, il est possible de remarquer que l'asymétrie entre germains de sexes opposés confère au système de genre du rio Uaupés un potentiel considérable d'instabilité. Il n'est, du reste, pas surprenant que le thème de la sœur qui devient Autre reçoive un traitement mythologique particulier.

LA MYTHOLOGIE DES SŒURS : DES OBJETS ET DES CAPACITÉS

J'ai déjà fait référence au mythe du vol des flûtes sacrées par les femmes et à leur réappropriation postérieure par les hommes. Dans la suite de ce récit, il est expliqué que les trois femmes qui ont volé les flûtes sont les sœurs de leur légitime détenteur, et non leurs épouses. Cela fait entièrement sens. En effet, les flûtes sacrées étant la propriété du sib, ce n'est donc qu'en tant que sœur qu'une femme pourrait, virtuellement, réclamer le droit de se les approprier.

Dans la version tukano collectée et analysée par Andreello (2006, p. 364), les choses se passent de la manière suivante : après avoir récupéré les flûtes volées par les trois femmes, leur frère les violente et les chasse. Deux d'entre elles se repentent de ce qu'elles ont fait et pardonnent la violence de leur frère. Elles partent en direction du Lac de lait (à l'est), où elles se consacrent à la production de marchandises – principalement des vêtements – afin de les envoyer aux hommes. La troisième sœur, encore blessée, part en direction du haut Uaupés (à l'ouest), où elle va habiter un lac fréquenté par des oiseaux migrateurs qui y laissent les

plumes de leurs queues à l'époque de la mue. Son nom, Amó, renvoie aux processus de transformation (métamorphose de la chrysalide en papillon, mue, menstruation) (Andrello 2006, p. 368 ; Hugh-Jones 2009). Dans la version présentée par Hugh-Jones (*ibid.*), Amó est décrite comme la maîtresse (*mistress*) des ornements cérémoniels, alors que les deux autres sœurs créent des vêtements à partir de ces mêmes ornements. Il est important de rappeler qu'en temps ordinaire, les femmes ne peuvent pas toucher les ornements cérémoniels. Ils sont fabriqués et utilisés par les hommes dans les rituels.

Comme l'a suggéré Andrello (2006, p. 268), il y a dans le récit une association entre les plumes des oiseaux et les habits fabriqués par les sœurs repenties, association qui attribuerait à ce type spécifique d'objet un statut particulier : « les marchandises apparaissent comme des capacités objectivées » (*ibid.*, p. 369). Il me semble que le repentir des deux sœurs face à l'absence de repentir de Amó est loin d'être un détail trivial. Les deux sœurs vont transformer les parures de plumes en biens qui « objectivent » les capacités des Blancs, alors que Amó reste liée aux objets qui, comme les flûtes sacrées, renvoient à la capacité indigène de subjectivation. D'une certaine façon, même si elle a perdu la bataille, Amó peut encore être vue comme une concurrente du frère.

Concentrons-nous sur les deux formulations générales que le mythe referme. D'un côté, le récit suggère une association entre les habits et les ornements cérémoniels en tant qu'instruments de transformation. De l'autre, il propose une double association pour les femmes, en tant que sœurs, d'une part, avec les Indiens et les plumes d'oiseaux, à l'ouest, d'autre part, avec les Blancs et les marchandises, à l'est. Afin de mieux comprendre les significations comprises dans la formulation mythique, arrêtons-nous sur le thème des objets qui, dans le Uaupés, sont investis, selon les Indiens, de capacités de transformation importantes.

Les récits sur la différenciation des Indiens et des Blancs dans le Uaupés nous renvoient immédiatement à la thématique du mauvais choix qui est récurrente dans de nombreux mythes amérindiens (Wilbert 1978, pp. 126-148 ; Fausto 2002, p. 71). Dans l'épisode classique, le démiurge met à la disposition de l'ancêtre deux catégories d'objets. L'ancêtre des Blancs choisit l'arme à feu et les marchandises, les ancêtres des Indiens préfèrent l'arc et les ornements cérémoniels. Dans certaines versions du mythe, une fois qu'il a pris l'arme à feu, l'ancêtre des Blancs, incapable de se contenir, tire sur le sol. Pour punir cette démonstration d'impulsivité, le démiurge le chasse et l'oblige à faire le voyage de retour vers l'est. C'est pourquoi les Indiens et les Blancs ont des parcours existentiels différents et moralement divergents (Hugh-Jones 1988, p. 146). Cependant, même s'il valorise l'éthique indigène et communautaire de la maîtrise de soi, le récit suggère explicitement que les ancêtres des Indiens ont fait un mauvais choix.

En plus de justifier leur choix de la guerre, le caractère agressif et téméraire de l'ancêtre des Blancs permet également à ce dernier de devancer les ancêtres des

Indiens dans d'autres défis. Dans la version barasana analysée par Hugh-Jones (1988), le demiurge donne à chacun unealebasse contenant de l'*ipadu* (*Erythroxylum cataractum* ou coca) mélangé à de la cire d'abeille. Les ancêtres des Indiens hésitent à faire n'importe quoi, voire à s'approcher de laalebasse, tandis que l'ancêtre des Blancs mange rapidement. Associée à l'immortalité, laalebasse de cire d'abeille remplit un rôle crucial dans les rituels de contact avec le monde ancestral (S. Hugh-Jones 1979, pp. 163-192). Ainsi, l'ancêtre des Blancs se serait approprié une source importante de pouvoir chamanique.

Le thème de l'association des Blancs à des capacités chamaniques supérieures occupe une place importante dans les récits sur l'origine de l'humanité. Avant le grand voyage, la pré-humanité vivait dans le Lac de lait sous forme de *wa'i masa* ou « personne-poisson » : il s'agit d'êtres aquatiques de toutes les espèces et de toutes les tailles dont le statut ontologique fournit un bon exemple du perspectivisme amérindien (Viveiros de Castro 1996). Cependant, seule une partie de ces êtres est sortie du serpent-pirogue pour être transformée en humains. Comme les *wa'i masa* ont gardé un corps de poisson, ils jalourent les humains et leur envoient des maladies. Le pouvoir des *wa'i masa* est dû à leur *uuró*, mot qui désigne la puissance transformative intrinsèque à la parole et/ou à la pensée du chamane. Dans le mythe, les Blancs, après avoir été expulsés par le demiurge, sont retournés au Lac de lait. Cela explique le fait qu'ils possèdent un *uuró* particulièrement intense, lequel est à l'origine de leurs richesses et de leur pouvoir. On peut le voir dans un certain nombre de leurs capacités, comme celles de se reproduire rapidement, de propager et de guérir des maladies et, surtout, de fabriquer des objets à grande échelle (Buchillet 1995).

L'image d'un monde peuplé par des objets dotés de capacités de transformation n'est pas un thème nouveau dans la littérature des groupes du rio Uaupés (S. Hugh-Jones 1979, 1988, 1993 ; Buchillet 1995). Déjà, dans un article de 1993, S. Hugh-Jones a analysé la place occupée par ces objets dans le système social du Uaupés. Cet auteur a suggéré que « posséder ces objets, c'est faire partie du monde d'où ils proviennent et s'approprier en partie la puissance transformative qui est utilisée pour les fabriquer » (*ibid.*, p. 58). Tout comme la connaissance scolaire (Lasmar 2009) et les noms chrétiens (Hugh-Jones 2002 ; Andrello 2006), les marchandises étaient pour les Blancs ce que les instruments sacrés et les ornements cérémoniels étaient pour les Indiens : il s'agit d'éléments de richesse, qui confèrent des capacités spécifiques de subjectivation.

À la lumière de ce système, dans lequel l'accumulation d'objets est en étroite relation avec l'accumulation de positions et de perspectives, nous pouvons déjà entrevoir pourquoi les marchandises sont à la base de la création de nouveaux liens dans des contextes tels que la ville.

DE LA COMMUNAUTÉ À LA VILLE

Ancien territoire des Indiens Baré, la ville de São Gabriel da Cachoeira, siège du *município* du même nom, se trouve à 853 km de Manaus, dans une région entourée de petites chaînes de montagnes qui est à l'origine de plusieurs références mythologiques pour les groupes indigènes.

Depuis 1759, avec l'implantation d'un fort militaire, le territoire où se trouve la ville a été le théâtre de divers programmes d'occupation stratégique de la part des Blancs – agents coloniaux séculiers et missionnaires. De façon générale, durant une longue période, les Blancs ont développé et entretenu des relations avec la population indigène pour tirer profit de sa force de travail. La mémoire collective indigène est peuplée d'épisodes de « réduction » et de « descentes » forcées, du système des dettes perpétuelles avec les patrons et de l'intolérance cléricale envers les coutumes indigènes (Wright 1991, 1992 ; Meira 1994, 1996).

Toutefois, durant ces trente dernières années, on assiste à une réorganisation politique parmi les peuples du haut rio Negro. Ces derniers ont commencé à lutter pour la démarcation de leur territoire et pour le droit à la préservation de leur culture qui avait été systématiquement attaquée par les salésiens durant les premières décennies du xx^e siècle. De même, durant cette période, la ville de São Gabriel est passée par un processus accéléré d'urbanisation et de croissance démographique. Je ne vais pas ici m'attarder sur ce processus, déjà abondamment décrit dans d'autres travaux (Santos 1988 ; Oliveira 1995 ; Lasmar 2005). Notons juste que c'est à cette période qu'a eu lieu l'arrivée des *peões*, travailleurs pauvres, qui ont établi des relations étroites de cohabitation avec les Indiens et qui se sont, pour certains, mariés avec leurs femmes. À la même époque, sont également arrivés les premiers militaires qui avaient pour mission de servir dans les bataillons de frontière de l'armée brésilienne. Les militaires sont actuellement les partenaires préférés des femmes de São Gabriel pour les relations sexuelles et le mariage.

Actuellement, il y a près de 15 000 habitants à São Gabriel, dont 80 % se considèrent comme indigènes. Une bonne partie de la population (approximativement 44 %) est originaire des communautés situées dans les cinq terres indigènes qui entourent la ville (ISA-Instituto Socioambiental 2005). Les principales motivations alléguées par la population indigène des communautés pour le déménagement en contexte urbain sont la recherche de l'éducation scolaire et d'un travail rémunéré, deux motifs qui nécessitent des relations avec les Blancs. Comme je l'ai démontré dans un autre travail (Lasmar 2005), le mouvement de la population du rio Uaupés en direction de la ville n'acquiert tout son sens qu'à la lumière des conceptions cosmologiques des Indiens à propos des Blancs et de leurs capacités. L'école, les marchandises et la médecine occidentales doivent être entendues comme une synthèse de ces capacités, lesquelles peuvent être, d'après

les Indiens, expérimentées et intégrées de manière plus immédiate en contexte urbain (*ibid.*).

La population de São Gabriel présente, aujourd'hui, une configuration sociale complexe. Sur une échelle d'insertion à un mode de vie typiquement urbain, les deux extrêmes seraient représentés, d'un côté, par les familles indiennes avec une rente monétaire qui leur permet de maintenir les enfants à l'école sans difficulté et d'acquérir les marchandises dont ils ressentent la nécessité, de l'autre côté, par les familles sans rente monétaire ou avec une rente qui ne suffit pas à atteindre les exigences minimales de la vie en ville. Pour ces dernières, le fait de s'installer chez des parents et d'obtenir d'eux l'autorisation de cultiver un terrain de leur propriété dans la région périurbaine est une stratégie commune de survie durant les premiers temps de résidence en ville (Eloy et Lasmar 2008)⁸.

TRANSFORMATION DU MODE DE VIE

Les habitants de São Gabriel expriment généralement la différence entre la vie dans la communauté et la vie en ville en des termes de distinction ontologique primordiale entre Indiens et Blancs. Cette distinction trouve un fondement dans la mythologie des origines, plus précisément au moment où se fait la différenciation entre les Indiens et les Blancs et où ces derniers donnent les premiers signes de leur tempérament agressif et audacieux. En conformité avec l'éthos pacifique et modéré des Indiens, la vie communautaire aurait pour principale caractéristique la valorisation de la parenté, du partage et du bien commun. En ville, en revanche, les désirs et les objectifs deviennent individualisés et la compétition représente la règle. Communauté et ville renverraient, de ce fait, à deux modes de vie différents, qui traduiraient des philosophies sociales distinctes.

De plus, pour les Indiens de São Gabriel, certains d'entre eux sont plus proches du mode de vie blanc et d'autres du mode de vie indigène, soit dans la communauté. Les femmes indigènes qui ont grandi en ville se sentent éloignées de celles qui viennent d'y arriver parce qu'elles ont un mode de vie typiquement urbain. Elles sont insérées dans le marché du travail et fréquentent les mêmes lieux que les Blancs venant de l'extérieur. Sur l'échelle de différenciation du style de vie par rapport au mode de vie blanc, ces femmes se considèrent comme occupant une position intermédiaire : face à la femme blanche ou à la *cabocla*, c'est-à-dire celle qui est née en ville, elles se considèrent comme indiennes alors que, vis-à-vis de l'habitante de la communauté riveraine, elles se sentent blanches ou moins indiennes. Remarquons toutefois que la tendance générale veut que l'on se rapproche progressivement du mode de vie des Blancs, tendance qui peut être vérifiée en comparant les générations au sein d'une même famille. Quelle que soit la situation socioéconomique d'une famille, plus une personne est jeune, plus elle s'éloigne du mode de vie de ses parents restés dans la communauté.

Depuis le début de la migration intensive vers la ville, dans les années 1970, on peut recenser deux générations de femmes indiennes nées ou élevées à São Gabriel. Les femmes dont nous considérons la situation ici se répartissent en deux groupes d'âge : l'un autour de 20 ans, l'autre autour de 40 ans. Celles de la génération la plus âgée sont arrivées à São Gabriel toutes petites ; les autres, les plus jeunes, sont nées en ville. Elles ont toutes un niveau d'enseignement secondaire et la plupart sont employées comme enseignantes, auxiliaires d'infirmier ou auxiliaires administratives. Les femmes nées à São Gabriel disent comprendre la langue indienne de leurs parents, mais ne la parlent pas. Elles considèrent le portugais comme leur langue d'origine. Celles qui sont arrivées à São Gabriel encore enfants parlent parfaitement le portugais, mais considèrent la langue de leurs parents comme leur langue d'origine, et c'est dans cette langue qu'elles communiquent avec eux et le reste de leur famille.

Le type de travail exercé par une femme détermine, dans une large mesure, ses trajets dans la ville et ses interactions sociales habituelles. Les femmes, qui grandissent en ville et qui passent donc une bonne partie de leur enfance et adolescence sur les bancs de l'école, connaissent, malgré tout, la valeur du travail agricole qui peut être une source d'orgueil et d'estime. Ayant été à l'école, ces femmes ont cependant des occupations professionnelles davantage liées à leur niveau de scolarité. Pour cette raison, elles se sentent moins proches de leurs mères et grand-mères qui ont grandi dans les communautés, que des femmes de leur génération nouvellement arrivées en ville.

Les différenciations que les femmes de São Gabriel établissent entre elles et les femmes qui viennent de quitter les communautés reposent sur des aspects physiques. Les jeunes femmes nées à São Gabriel prétendent, par exemple, que ces jeunes arrivantes ont les mains calleuses à cause du travail agricole et les cheveux desséchés dus à une exposition continue au soleil, ce qui contraste avec leurs mains douces et leurs cheveux soyeux (Lasmar 2005, pp. 186-187).

LE MARIAGE AVEC LE BLANC ET LES NOUVELLES CONFIGURATIONS

Dans le processus de transformation du mode de vie d'une femme, le mariage avec un Blanc joue un rôle crucial⁹. Il la rapproche plus radicalement du mode de vie blanc, en créant un contexte favorable à de nouvelles réalisations et au développement de nouveaux rôles (Lasmar 2005, pp. 182-188). Les Blancs qui épousent des femmes indiennes appartiennent, en général, à deux catégories. Les femmes qui ont actuellement environ 40 ans sont mariées principalement avec les *peões*, ouvriers arrivés dans les années 1970. Les femmes plus jeunes ont tendance à épouser les militaires de bas échelon de l'armée (caporaux ou sergents), qui viennent d'une autre région, par vagues successives. Tous ces hommes ont en commun le fait d'être à São Gabriel seuls, sans famille. Ce dernier point a

des répercussions importantes pour les futures épouses indiennes, comme nous allons le voir.

En termes de typologie, l'union avec un Blanc peut être considérée comme un mariage distant, répondant à la nécessité d'élargir le réseau d'affinité d'une famille pour faire face à cette nouvelle situation (Lasmar 2005, p. 108). Avoir une fille mariée avec un Blanc facilite l'accès au monde de la ville. Mais, en réalité, les unions entre femmes indigènes et hommes blancs ne s'insèrent pas dans une structure d'alliance. En effet, il n'y a pas de modalités d'échange matrimonial entre Indiens et Blancs en ville. Pour la sœur qui est donnée, on ne reçoit aucune femme, ce que conduit les hommes indigènes à considérer que les Blancs sont en train de « voler » leurs femmes. Au-delà de cette rupture dans le système d'échange matrimonial, le mariage avec un Blanc introduit un autre type de discontinuité dans la structure traditionnelle de l'alliance. Alors que cette structure prévoit le mariage entre des personnes de même statut social, c'est-à-dire de même position dans la hiérarchie interne des groupes exogames (Chernela 1983), le mariage avec un Blanc est une sorte d'union asymétrique, si l'on prend comme référence le système social urbain. Je m'explique.

Si les femmes les plus adaptées à la vie urbaine ont tendance à se marier avec des Blancs, leurs frères, qui possèdent un style de vie similaire au leur, doivent chercher des partenaires et des épouses dans les familles récemment arrivées en ville ou qui habitent des communautés riveraines, vu que les jeunes filles plus urbanisées sont relativement indisponibles. Nous pourrions dire que la jeune fille qui se marie avec un Blanc réalise une union « hypergamique », alors que son frère aurait tendance à se marier avec une femme située dans les couches inférieures de la classification sociale qui existe en ville et qui différencie les personnes en fonction de leurs modes de vie.

Cette asymétrie à perspective matrimoniale est reproduite dans la génération suivante (Lasmar 2005, p. 198). De ce fait, la préférence des femmes pour les Blancs devient un motif de ressentiment pour les hommes, surtout pour les jeunes célibataires. Pour les parents de la jeune fille, avoir un gendre blanc apporte beaucoup d'avantages. Du fait de sa situation économique plus confortable, la fille peut les approvisionner en biens durables, en marchandises, en médicaments. En effet, l'accès aux biens industrialisés est une condition *sine qua non* pour l'intégration d'une personne dans la vie urbaine. Les modalités d'accès aux marchandises par l'intermédiaire d'une parente mariée avec un Blanc dépendent des liens de parenté en cause. Elles vont du pur don à l'échange de services agricoles ou domestiques (Eloy et Lasmar 2008). Le jour où elles reçoivent leur salaire, les épouses des Blancs vont acheter des produits qui seront distribués entre leurs parents. Dans certains cas, un grand nombre de parents peuvent en bénéficier, y compris les frères qui, cependant, ne cessent pas de se sentir lésés par le mariage de leur sœur. Généralement, ils sont contre une telle union, même après la réalisation du mariage et la naissance des enfants du couple.

Le gendre blanc a, en revanche, bonne presse auprès de sa belle-mère car elle reconnaît que les prétendants indigènes ne pourraient pas donner un même confort matériel suffisant à sa fille et à ses petits-enfants. Suivant l'opinion de la mère, qui suscite presque toujours le consentement du père, les jeunes filles envisagent leur avenir avec un Blanc, de sorte que la figure de l'affin non indien devient une réalité dans la vie de nombreuses familles de São Gabriel. Dans la population résidant en ville depuis plus d'une génération, ce type de mariage est devenu un phénomène banal.

La maison de l'épouse d'un Blanc est une espèce de pont entre la communauté et la ville. En entrant dans une famille indienne, le Blanc aide à modifier les habitudes de ses beaux-parents ; simultanément, il s'identifie et se transforme lui-même, en particulier en ce qui concerne l'assimilation de nouvelles habitudes alimentaires et de nouvelles règles de l'étiquette sociale qui doivent être suivies lors des interactions avec les parents de son épouse.

Lorsqu'on les interroge sur les raisons de la préférence pour les Blancs, les jeunes filles nées en ville mettent en avant deux types d'arguments. Le premier est que les jeunes hommes indigènes sont plus inhibés, ils ne savent pas séduire, ils ne s'imposent pas, « même pas pour discuter ». Ce jugement est, d'une certaine manière, confirmé par les hommes indigènes qui ont l'habitude de dire que les Blancs ont plus de « tchatche » et, de ce fait, plus de succès quand il s'agit de conquérir les femmes. Le second argument est que les Indiens boivent beaucoup de cachaça (d'alcool) et sans mesure, ce qui les rend bagarreurs et désagréables dans les fêtes, les boîtes de nuit. Cependant, ces arguments, présentés par les femmes pour disqualifier les hommes indigènes en tant que partenaires matrimoniaux potentiels, ne doivent pas nous faire imaginer que les unions avec les Blancs leur paraissent plus satisfaisantes du point de vue de la relation conjugale. En vérité, c'est précisément sur le plan des relations entre mari et femme que ce type de mariage n'est pas habituellement vu par les femmes comme une « bonne affaire ».

La structure de la relation conjugale dans le mariage avec un Blanc est très distincte de celle qui caractérise les unions entre hommes et femmes indigènes, dans le rio Uaupés. Dans la communauté riveraine, les femmes sont valorisées grâce à l'importance de leurs capacités productives et reproductives. Elles ont des moyens pour affirmer et défendre leurs points de vue sur les questions qui affectent la vie conjugale et familiale. L'épouse d'un Blanc, de son côté, possède des moyens plus réduits pour affirmer sa perspective. Du point de vue économique, le mari dépend moins d'elle, qu'elle de lui. Cette plus grande indépendance des maris blancs se retrouve au niveau sexuel et affectif. Les Blancs de São Gabriel bénéficient d'un réseau de relations en ville, auquel l'épouse indienne participe rarement.

À partir des témoignages de femmes mariées avec des Blancs depuis une période d'une ou deux décennies, j'ai perçu un processus commun de développe-

ment de la relation conjugale, caractérisé par un éloignement graduel entre les conjoints. Après les premiers temps du mariage, avec le déclin de la passion sexuelle, le mari devient plus distant et moins intégré à la routine de la maison. Il peut alors commencer à fréquenter les bars de la ville en compagnie d'autres femmes. Les escapades deviennent de plus en plus fréquentes et l'absence constante du mari refroidit la relation du couple. Insatisfaites par l'atmosphère d'éloignement dont s'est imprégnée la relation, les femmes pensent souvent à se séparer, mais dans la majorité des cas elles reculent, car elles craignent que les enfants soient démunis ou que la famille étendue souffre de privation.

Si le mariage avec un Blanc n'est pas une bonne affaire du point de vue de la relation conjugale, en quoi est-il bon pour ces femmes ? Pour comprendre la préférence des femmes pour les Blancs, nous devons regarder de plus près le système des relations qui détermine leurs possibilités agentives. Comprendre l'expérience sociale de la femme mariée avec un Blanc implique de comprendre aussi bien sa position en tant qu'épouse, que sa position dans le cercle des relations qui irradie à partir de sa famille d'origine. En plus des bénéfices économiques qui sont indiscutables, le mariage avec un Blanc offre à la femme la possibilité de rester près de ses parents et de ses frères. Ainsi, au-delà du fait de jouir d'une situation financière privilégiée qui lui permet d'aider les familiers, l'épouse d'un Blanc n'est pas séparée d'eux, ni divisée entre ses engagements vis-à-vis des consanguins et ceux dus aux affins. Au contraire, le rôle d'appui de la famille transforme sa maison en un pôle de convergence pour les parents paternels et maternels. Même dans les cas, plus rares, où la famille du mari habite à São Gabriel, la tendance est que la femme continue à cohabiter au quotidien avec ses propres parents. En ville, sa mère et son père passeront une bonne partie de leur temps dans sa maison, s'occupant de leurs petits-enfants pendant qu'elle va travailler ou faire des courses. C'est une source de réclamation fréquente de la part des Blancs. Ils ont l'habitude de dire qu'« épouser une femme indienne, c'est comme épouser une communauté entière ».

Enfin, une femme mariée avec un Blanc joue un rôle très important dans le processus de fixation des parents en ville et dans la transformation de leur mode de vie. En ce sens, on peut dire que ces mariages potentialisent la capacité agentive des femmes en ce qui concerne les processus de production d'identité dans l'espace de la famille étendue. Ces mariages opèrent une inversion radicale dans l'asymétrie qui caractérisait les relations entre frères et sœurs dans le rio Uaupés. Occupant une position stratégique dans le système social urbain, elles agissent comme des liens entre les nouveaux venus des communautés riveraines – qui trouvent dans leur maison un point d'appui important – et le monde des Blancs.

Il importe cependant d'éclaircir un point. Les formes de territorialité urbaine favorisent l'atomisation des familles et, même si nous pouvons trouver quelques bribes de rues habitées par des groupes agnatiques, la famille nucléaire devient l'unité résidentielle de référence. Des recherches récentes à São Gabriel ont

montré que, même dans le cas de couples indigènes déjà bien établis en ville, la maison devient habituellement un point de référence pour les parents de la femme (Santos 2008), plutôt que pour les parents du mari. Nous pouvons ainsi dire qu'en ville il existe une tendance à la création de configurations uxori-locales et cognatiques. Ainsi, bien que les femmes mariées avec les Blancs disposent de plus de ressources pour attirer les membres de la famille étendue, ce type de mariage n'est pas une condition nécessaire pour la création de ces configurations. En fait, si nous pouvons affirmer que le mariage avec le Blanc opère une inversion radicale dans l'asymétrie entre frères et sœurs, c'est parce que l'avantage pour l'épouse d'un Blanc face à ses frères ne provient pas exclusivement de la condition économique privilégiée dont elle jouit et qui lui permet d'aider ses parents et de les regrouper autour d'elle. En ville, il existe un autre champ d'action dans lequel les femmes mariées avec des Blancs peuvent faire valoir une perspective distincte sur un processus de reproduction sociale. Il s'agit de la pratique, assez polémique, de donner un nom cérémoniel aux enfants nés de leur union avec des Blancs.

ENFANTS MÉLANGÉS

L'identité d'un enfant né d'une relation entre Indienne et Blanc est l'objet de controverses à São Gabriel, donnant l'occasion d'une divergence d'opinion, notamment, entre les femmes et les hommes. Initialement, les Indiens affirment qu'aussi bien les enfants d'une femme indienne avec un homme blanc que ceux d'un homme indien avec une femme blanche sont *morégi*, ce qui signifie « mélangés ». *Morégi* est parfois traduit par *caboclo*, mais les informateurs ne semblent pas très assurés quant à l'emploi de ce dernier terme en référence à l'identité des enfants mélangés. L'inadéquation du terme *caboclo* pour rendre compte de l'identité de ces enfants peut s'expliquer par les propres conceptions indigènes du processus de reproduction de l'identité ethnique et, par extension, de l'identité indigène.

Comme je l'ai expliqué dans un travail précédent (Lasmar 2005), en accord avec la théorie de la personne dans les groupes du rio Uaupés, l'âme de l'enfant – le souffle de vie, le principe vital – lui est transmis entièrement par le père, au moyen du nom cérémoniel qu'il reçoit quand il naît. C'est par l'octroi du nom/âme de la généalogie du sib que devient effective l'appartenance au groupe de descendance paternelle. En ce sens, la différence entre l'enfant d'une mère indienne avec un père blanc et celui d'un père indien avec une mère blanche est qu'en principe, le premier est privé du droit de porter un nom indigène. En conséquence, même si les deux sont mélangés, seul le second pourrait être considéré comme indien. Donc, dans ce registre, l'accès légitime à une âme indienne est ce qui détermine l'identité d'Indien.

En conformité avec le système de descendance patrilinéaire, le fils d'une Indienne avec un Blanc est dit *pekâsa morégi* (« Blanc mélangé »), alors que le fils d'un Indien avec une Blanche, cas très rare, est défini comme *po'terikihiö morégi* (« Indien mélangé »). Je suppose que le terme *morégi* fait ici office de qualificateur, n'étant pas le point sémantique de la définition d'identité, ce qui expliquerait l'inadéquation du terme *caboclo* pour rendre compte de ce cas. *Caboclo* ne signifie ni Blanc, ni Indien et se réfère à une troisième catégorie. Les enfants d'un Blanc avec une Indienne seraient des « Blancs », mais d'un type particulier, alors que les enfants d'un Indien avec une Blanche seraient des « Indiens » d'un type également particulier. La spécificité des deux serait déterminée par le fait qu'ils partagent des corps mélangés¹⁰.

Une partie considérable de la polémique autour de l'identité des enfants de Blancs a pour origine le fait que, contrariant la tradition, ils finissent aussi par recevoir un nom cérémoniel, de façon à ce que leur santé puisse être protégée tout au long de leur vie au moyen des rites chamaniques appropriés. En l'absence d'un père indien, le nom provient du sib du grand-père maternel, ce qui fait que l'enfant est alors identifié à l'ethnie de la mère. Même s'il est considéré comme mélangé, du point de vue de sa mère, de sa grand-mère et de son grand-père maternels le nom assure à l'enfant la possession d'une âme indienne. Malgré l'absence de données statistiques, il s'agit, à mon avis, d'une pratique courante.

Les femmes ont pour habitude de minimiser le caractère hétérodoxe de cette pratique et semblent même la naturaliser avec des commentaires du type : « mes enfants sont mélangés : moitié indien, moitié blanc. Donc, leur partie indigène est tukano, comme moi ». En même temps, elles soutiennent qu'il est indispensable que la partie indienne du corps de l'enfant soit liée à un nom indien. Cette logique est cohérente avec l'idée que, pour être Indien (par opposition au fait d'être Blanc), il faut descendre d'un des ancêtres qui a débarqué et s'est fixé sur le Uaupés après le grand voyage originel, ce qui s'actualise par la possession d'une âme/nom. Par ailleurs, cette même logique démontre une indifférence au principe patrilinéaire fortement défendu par les hommes. Il va sans dire que les oncles maternels rejettent le schéma, le considérant illégitime, et argumentent que le droit de porter ces noms serait seulement celui de leurs propres enfants.

CONSIDÉRATIONS FINALES

Le mariage avec un Blanc en ville resitue socialement les femmes. Pour notre discussion, le point le plus pertinent est qu'il produit des transformations importantes dans la relation entre frère et sœur. Dotant les femmes de ressources matérielles qui leur permettent d'aider les parents et de les attirer dans leur maison, ce type de mariage crée une situation propice pour qu'elles transmettent

à leurs enfants les noms de leurs ancêtres, ce qui signifie une inversion frappante de la norme traditionnelle.

Ce nouveau schéma rappelle inévitablement le mythe des trois sœurs punies pour avoir volé les flûtes. Il y a, d'un côté, la relation entre le frère et les sœurs repentantes qui partent à l'est, où elles vont fabriquer des habits pour lui ; il s'agit d'une relation de soin, d'attention, de nourriture, de protection. De l'autre côté, il y a la relation établie entre le frère et Amó, la sœur qui ne se repent pas et devient la maîtresse des ornements cérémoniels, c'est-à-dire des parures de plumes qui, à leur tour, objectivent la capacité indigène de subjectivation. La relation est, dans ce cas, de l'ordre de la rivalité, de la concurrence, de la prédation. Comme les sœurs repenties, les femmes indigènes mariées avec des Blancs sont propriétaires et fournisseurs de marchandises pour leurs parents, y compris pour leurs frères. Comme Amó, elles sont en concurrence avec leurs frères du point de vue indigène, en volant des noms. En bref, peut-être qu'une bonne façon de conceptualiser le changement qui se produit dans la ville est de dire qu'il est la mise en œuvre – ou la mise à jour – d'un schéma relationnel qui, déjà supposé dans le mythe, révèle le fort potentiel d'instabilité du système traditionnel du genre dans le rio Uaupés¹¹. *

* Manuscrit reçu en septembre 2009, accepté pour publication en octobre 2010

NOTES

Cet article, dont les données ethnographiques ont été recueillies dans la ville de São Gabriel da Cachoeira et dans deux communautés du rio Uaupés entre 1996 et 2005, reprend et approfondit une réflexion commencée dans ma thèse de doctorat (Lasmar 2002). Certaines des idées présentées ici ont bénéficié des commentaires et des suggestions des participants à trois événements (deux à Paris et le troisième à Norwich) au cours desquels j'ai eu l'occasion de présenter des versions partielles de ce texte. Je remercie Philippe Descola, Bonnie Chaumeil et Aristoteles Barcelos Neto pour les invitations. Mes remerciements vont aussi au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France, qui m'a accueillie pendant 12 mois en tant que chercheur associé, à la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme pour le soutien financier de huit mois dans le cadre du programme Hermès de recherches post-doctorales et, finalement, à Stephen Hugh-Jones, Cesar Gordon et Philippe Erikson, qui ont lu des versions préliminaires de ce texte.

1. L'association entre les sexes et les différentes formes de pouvoir et d'agentivité ont déjà été repérée dans d'autres régions d'Amérique du Sud. Citons, par exemple, le travail de Bellier (1991) chez les Huna Mai, un groupe de la famille linguistique tukano occidental, en Amazonie équatoriale. Pour un aperçu général sur la question du genre dans les études américanistes, voir Bellier (1993).

2. Tous les mots indigènes qui apparaissent dans le texte sont en tukano, langue qui fonctionne aujourd'hui comme une sorte de *lingua franca* parmi les groupes du bassin du rio Uaupés.

3. Le bassin du rio Uaupés, qui s'étend sur les territoires brésilien et colombien, comprend dix-sept groupes exogamiques : Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yuruti, Barasana, Taiwano et Tariana. À l'exception des Tariana, qui parlent une langue arawak, tous les autres groupes appartiennent à la famille linguistique tukano oriental.

4. Il est important de préciser qu'il s'agit d'un modèle idéal. Certains auteurs, comme Århem (1981) et Cabalzar (2000), ont été attentifs au rôle des relations d'alliance dans la structuration des communautés du Uaupés et ont montré que, dans les groupes locaux de basse hiérarchie, moins structurés par l'idéologie de la descendance, on peut trouver aussi des situations cognatiques. Cela signifie que, dans la pratique, l'organisation des communautés locales sur le modèle de la descendance patrilinéaire ne serait pas un trait vraiment universel dans le Uaupés. Il reste néanmoins un modèle paradigmatique.

5. Pour une analyse riche et détaillée des rituels d'initiation masculine dans le rio Uaupés, voir S. Hugh-Jones (1979).

6. Chernela (1993) explique que les deux chanteuses ne sont pas de vraies sœurs. Elles s'appellent « sœurs » parce qu'elles sont du même groupe ; le terme « petite sœur » fait référence à la différence de statut de leurs sibs respectifs.

7. Les données qui viennent d'être présentées ici nous renvoient au travail de Françoise Héritier (1996 ; 2002) qui postule l'universalité de l'asymétrie dans la relation entre frère et sœur dans les sociétés humaines. Les dissonances et résonances des théories d'Héritier sur le cas du rio Uaupés mériteraient une analyse approfondie.

8. Dans ce texte, voir la discussion sur les droits fonciers à São Gabriel et dans la région péri-urbaine.

9. Ce type de mariage n'est pas un fait récent dans les groupes du rio Uaupés. Il s'agit d'un phénomène déjà connu au XVIII^e siècle (Sommer 2006).

10. Il est important de noter que ces définitions précises m'ont été données par des hommes.

11. Je remercie Fabiane Vinente Santos pour avoir discuté des résultats de sa recherche avec moi quand j'étais en train de finaliser cet article.

RÉFÉRENCES CITÉES

ANDRELLO Geraldo

2006 *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*, Edunesp/ISA/ NuTI, São Paulo.

ÅRHEM Kaj

1981 *Makuna social organization*, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.

BELLIER Irène

1991 *El temblor y la luna : ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Ediciones ABYA-YALA, Lima.

1993 « Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes », *L'Homme*, 33 (126-128), pp. 517-526.

BUCHILLET Dominique

1995 « Perles de verre, parures de Blancs et "pots de paludisme". Épidémiologie et représentations desana des maladies infectieuses (haut rio Negro, Brésil) », *Journal de la Société des Américanistes*, 81, pp. 181-206.

CABALZAR Aloisio

2000 « Descendência e aliança no espaço Tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico », *Revista de antropologia*, 43 (1), pp. 61-88.

CHERNELA Janet

- 1983 « Estrutura social do Uaupés », *Anuário antropológico*, 81, pp. 59-69.
- 1993 *The Wanano indians of the Brazilian Amazon : a sense of space*, University of Texas, Austin.
- 2003 « Talking culture : women in the production of community in the Northwest Amazon », *American Anthropologist*, special issue on politics of language, 105 (4), pp. 794-806.

DESCOLA Philippe

- 2001 « The genres of gender : local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia », in Thomas Gregor et Donald Tuzin (éds), *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 91-114.

ELOY Ludivine et Cristiane LASMAR

- 2008 « Is indigenous common resource management system resilient in the north-west Amazon ? The case of urbanization in Rio Negro Indigenous Lands (Brazil) », *12th Biennial Conference of the International Association for the Study of Commons julho de 2008*, Cheltenham [communication orale].

FAUSTO Carlos

- 2002 « Faire le mythe : histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 69-90.

FISHER William

- 2001 « Age-based genders among the Kaiapo », in Thomas Gregor et Donald Tuzin (éds), *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 115-141.

GOLDMAN Irving

- 1963 *The Cubeo : Indians of the Northwest Amazon*, University of Illinois, Urbana.
- 2004 *Cubeo Hehénewa religious thought : metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, Columbia University Press, New York.

HÉRITIER Françoise

- 1996 *Masculin/féminin I : la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.
- 2002 *Masculin/féminin II : dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris.

HUGH-JONES Christine

- 1979 *From the Milk River : spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

HUGH-JONES Stephen

- 1977 « Like the leaves on the forest floor... : space and time in Barasana ritual », in *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes (Social time and social space in Lowland South American societies)*, Société des Américanistes, Paris, pp. 205-215.
- 1979 *The palm and the pleiades : initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1988 « The gun and the bow. Myths of white men and Indians », *L'Homme*, 28 (106-107), pp. 138-155.

- 1993 « Clear descent or ambiguous houses ? A re-examination of Tukanoan social organization », *L'Homme*, 33 (126-128), pp. 95-120.
- 2001 « The gender of some Amazonian gifts », in Thomas Gregor et Donald Tuzin (éds), *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley, pp. 245-278.
- 2002 « Nomes secretos e riqueza visível : nominação no noroeste amazônico », *Mana*, 8 (2), pp. 45-68.
- 2009 « The fabricated body : objects and ancestors in NW Amazonia », in Fernando Santos-Granero (éd.) *The occult life of things*, University of Arizona Press, Tuscon.
- ISA-Instituto Socioambiental
- 2005 *Caderno de resultados do levantamento socioeconômico e demográfico da cidade de São Gabriel da Cachoeira*, ISA/FOIRN, São Gabriel.
- JACKSON Jean
- 1983 *The fish people : linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LASMAR Cristiane
- 2002 *De Volta ao Lago de Leite : a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira*, tese de doutorado, PPGAS/MN/UFRJ, São Paulo.
- 2005 *De Volta ao Lago de Leite : gênero e transformação no alto Rio Negro*, Edunesp/ISA/NuTI, São Paulo.
- 2009 « Conhecer para transformar : os índios do rio Uaupés e a educação escolar », *Revista Tellus*, 16, pp. 11-34.
- MEIRA Marcio
- 1994 « O tempo dos padrões : extrativismo, comerciantes e história indígena no Noroeste da Amazônia », *Cadernos Ciências Humanas*, 2, 27 p.
- 1996 « Uma nova história do Rio Negro », in *I Simpósio dos povos Indígenas do Rio Negro : terra e cultura*, Universidade do Amazonas/FOIRN, pp. 121-148.
- OLIVEIRA Ana Gita de
- 1995 *O mundo transformado : um estudo da cultura de fronteira no alto Rio Negro*, Museu Goeldi, Belém.
- OVERING Joanna
- 1991 « A estética da produção : o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa », *Revista de antropologia*, 34, pp. 7-33.
- PIEDEDE Acácio
- 1997 *A música Ye'pâ Masa : por uma antropologia da música no alto Rio Negro*, mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- SANTOS Antonio Maria de Souza
- 1988 *Etnia e urbanização no Alto Rio Negro : São Gabriel da Cachoeira*, mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SANTOS Fabiane Vinente

- 2008 « Um equilíbrio delicado ? Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no noroeste amazônico », in *CD dos Anais da XXVI reunião brasileira de antropologia : desigualdade na diversidade*, Associação brasileira de antropologia, Porto Seguro.

SHAPIRO Judith

- 1987 « Men in groups : a reexamination of patriliney in Lowland South America », in Jane Collier et Sylvia Yanagisako (éds), *Gender and kinship : essays toward a unified analysis*, Stanford University Press, Stanford.

SOMMER Barbara

- 2006 « Cracking down on the Cunhamenas : renegade Amazonian traders under Pombaline reform », *Journal of Latin American Studies*, 38, pp. 767-791.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.

WILBERT Johannes

- 1978 *Folk literatures of the Gê indians*, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles.

WRIGHT Robin

- 1991 « Indian slavery in the Northwest Amazon », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série antropologia*, 7 (2), pp. 149-179.
- 1992 « História indígena do Noroeste Amazônico : hipóteses, questões e perspectivas », in Manuela Carneiro da Cunha (éd.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, pp. 253-266.